Autores

Afonso M. L. Soares – PUC-SP

Alípio Dias Casali – PUC-SP

Antonio Marchionni – PUC-SP

Carlos Mesters – Carmelita

Donizete Xavier – PUC-SP

Edward Guimarães – PUC-Minas

Eulálio A. P. Figueira – PUC-SP

Faustino Teixeira – UFJF

João Manuel C. R. Duque – UCP

Luiz Carlos Itaborahy – Colégio Arnaldo

Magno Vilela – Unisal

Manuel Tavares – ULHT

Mario António Sanches – PUC-PR

Mauro Passos – PUC-Minas

Rafael Rodrigues da Silva – PUC-SP

Sérgio R. A. Junqueira – PUC-PR

Ubiratan D'Ambrósio – PUC-SP

Eulálio Figueira Sérgio Junqueira

TEOLOGIA e EDUCAÇÃO

Educar para a caridade e a solidariedade

Paulinas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Figueira, Eulálio
Teologia e educação : educar para a caridade e a solidariedade / Eulálio Figueira, Sérgio Junqueira. – São Paulo : Paulinas, 2012. – (Coleção teologia na universidade)

ISBN 978-85-356-3258-3

1. Caridade 2. Cidadania 3. Religião e educação 4. Religião e sociologia 5. Solidariedade I. Junqueira, Sérgio. II. Título. III. Série.

12-08326 CDD-261

Índices para catálogo sistemático:

1. Caridade : Religião e educação Teologia social 261
2. Solidariedade : Educação e religião : Teologia social 261

1ª edição – 2012

Direção-geral: Bernadete Boff

Conselho editorial: Dr. Afonso M. L. Soares
Dr. Antonio Francisco Lelo
Me. Luzia M. de Oliveira Sena
Dra. Maria Alexandre de Oliveira
Dr. Matthias Grenzer
Dra. Vera Ivanise Bombonatto

Editores responsáveis: Vera Ivanise Bombonatto e Afonso M. L. Soares
Copidesque: Anoar Jarbas Provenzi
Coordenação de revisão: Marina Mendonça
Revisão: Sandra Sinzato
Assistente de arte: Ana Karina Rodrigues Caetano
Gerente de produção: Felício Calegaro Neto
Projeto gráfico: Manuel Rebelato Miramontes

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500
http://www.paulinas.org.br – editora@paulinas.com.br
Telemarketing e SAC: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2012

Sumário

Apresentação da coleção
Afonso Maria Ligorio Soares 5

Introdução
Eulálio Figueira e Sérgio Junqueira 9

Parte I
A história da educação cristã: concepções e práticas

I. Teologia e educação nas dinâmicas sociais
João Duque 17

II. Aspecto pedagógico das religiões: a dimensão pedagógica da espiritualidade
Faustino Teixeira 32

III. As artes liberais e a educação na Idade Média
Antonio Marchionni 46

IV. Pensamento pedagógico de Santo Agostinho
Magno Vilela 66

V. A sagrada missão de educar: rastreando as conclusões de Medellín
Mauro Passos e Luiz Carlos Itaborahy 87

VI. Educação e teologia: a epistemologia e a ética implicadas
Alípio Casali 107

Parte II
Fundamentos teológicos

VII. A educação no antigo Israel e no tempo de Jesus
Carlos Mesters e Rafael Rodrigues da Silva 127

VIII. Provocações teológicas: o processo pedagógico da revelação e nossas práticas educativas
Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães 158

MESTERS, C. *Com Jesus na contra mão.* São Paulo: Paulinas, 2001.
_____. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana.* São Paulo: Paulus, 1995.

CAPÍTULO IX

Educação e destinação humana: a liberdade entre a finitude e a infinitude. Educação em e para a liberdade e a experiência da transcendência

Manuel Tavares

Neste capítulo, far-se-á uma reflexão crítica de caráter antropológico, ontológico e ético, fazendo um percurso pela problemática da finitude e da infinitude humanas no âmbito de uma ontologia da desproporção do ser humano, tomando como principal referência teórica o pensamento de P. Ricoeur e, ao mesmo tempo, procuraremos mostrar que, apesar do conflito sempre presente no interior do ser humano, existe uma abertura a possíveis como busca permanente da liberdade, do seu desejo de ser mais e do sentido da existência. A consciência da finitude transporta o ser humano para a superação dos seus limites na procura incessante do sentido da existência. A transcendência constitui um dos horizontes de sentido, a realização da vocação natural para o absoluto, como afirmava Kant. A filosofia sempre se afirmou como um pensamento interrogativo, problematizador e crítico. E a grande questão que sempre se colocou a todo o pensamento filosófico e, particularmente nas reflexões sobre a educação, foi a questão antropológica: o que é o homem ou quem é o homem (LACROIX, 1968), quais as grandes finalidades da sua existência e, na perspectiva de Kant, o que deve fazer para poder ter esperança.

É em torno da problemática do mal e nos horizontes da finitude humana que se pode esboçar uma antropologia filosófica. A abordagem de qualquer projeto antropológico e ético implica a integração do problema do mal e do conflito entre finitude e infinitude. De fato, pensar o mal na época contemporânea constitui um enorme desafio para o pensamento filosófico, uma vez que tal questão permite ultrapassar a lógica racional e inserir, no contexto da reflexão, diversos níveis de discurso, compreendendo inclusivamente aqueles que são considerados como extrarracionais. Por outro lado, a sociedade ocidental contemporânea é, muitas vezes, considerada como a mais completa e mais perfeita relativamente a épocas anteriores e a outras sociedades, representando, a nosso ver, esta perspectiva uma forma etnocêntrica de pensamento acerca da multiplicidade e complexidade das realidades culturais existentes no mundo. Partindo dessa premissa, ainda que falaciosa, como compreender o paradoxo existente entre esse suposto "melhor dos mundos", utilizando a expressão de Leibniz, e a radicalidade do mal que continua a ser cometido no nosso tempo? Será que à radicalidade do progresso material corresponde a radicalidade do mal e a regressão moral? Quem é o ser humano de hoje, esse ser capaz de pôr em prática de um modo premeditado males horrendos e de ser, simultaneamente, protagonista das grandes e sublimes construções culturais que constituem o patrimônio espiritual da humanidade?

De fato, este problema parece insolúvel do ponto de vista da pura racionalidade; para além disso, é evidente que o sentido ético da vida não passa pelo caminho da afirmação do mal. Todo o sofrimento humano é motivo de revolta, de incompreensão e tomado como obstáculo ao desenvolvimento de uma vida verdadeiramente significante. O mistério e o enigma do mal, o injustificável – utilizando um dos conceitos de J. Nabert (1997) –, supõe outras vias de acesso que não passam pela racionalidade, pelo menos considerada do ponto de vista abstrato ou eidético. Com efeito, há múltiplas respostas relativas à problemática do mal que fazem sempre o apelo, em última análise, à estrutura básica da realidade humana. Um dos pressupostos das nossas reflexões é a recusa de uma vontade maligna. A introdução deste conceito no âmbito filosófico seria, do nosso ponto de vista, um escândalo para o próprio pensamento filosófico, uma contradição que, como afirma Rosenfield (1989, p. 11), "poria em causa o próprio pensamento, o seu esforço de coerência, de unidade e de sistematicidade." Um outro pressuposto, e que é uma convicção

nossa, é o de que, apesar do mal existente no mundo, a existência humana é portadora de sentido, o que implica uma busca permanente e incessante. Será o mal uma categoria histórica, um acidente histórico que apenas tem lugar no âmbito de uma realidade empírica? Ou, pelo contrário, ele está inscrito na matriz ontológica do ser humano?

No horizonte das questões anteriormente colocadas, pensamos que a problemática do mal só poderá ser entendida no quadro de uma compreensão do ser humano nas suas múltiplas relações com o mundo, consigo mesmo e com os outros, relações estas que constituem o centro de toda a problemática antropológica no pensamento contemporâneo, sobretudo na linha das filosofias da existência. Deste ponto de vista, será necessário ter em consideração as dimensões teórica e prática da existência humana, as suas múltiplas relações, para que se possa considerar o ser humano na sua totalidade, inserido no tempo, nas circunstâncias da vida, nas condições da história e da cultura e nas suas relações com a transcendência. Além disso, só através da ação existencial o ser humano adquire a sua verdadeira dimensão ontológica.

A problemática educativa expressa pelos vários discursos (filosófico, científico, teológico, estático) é o cenário de conscientização do ser humano da sua condição de ser finito. Mas é, também, o palco de potenciação da dimensão de infinitude humana, desse desejo de liberdade, de ser mais, como dizia Freire.

Analisemos, em primeiro lugar e do ponto de vista do pensamento de Paul Ricoeur, as questões da falibilidade humana e da desproporção ontológica como pressupostos da possibilidade do mal e da sua concreção histórica.

1. Falibilidade e ontologia da desproporção: a difícil fronteira entre a descrição antropológica e as implicações éticas

O conceito de falibilidade constitui, na concepção antropológica de P. Ricoeur, uma noção-chave que nos permite uma melhor compreensão da condição humana, baseada, por sua vez, na noção de desproporção humana, isto é, no desajustamento, na não coincidência e no conflito que nele existem entre finitude e infinitude.

Estamos no âmbito de uma reflexão antropológica, na medida em que se procura, no homem, a origem do mal; mas estamos, também, no plano de uma reflexão ontológica e ética, tendo em conta que se trata de refletir sobre uma realidade que se apresenta, na sua constituição, como instável e conflitiva e que, ao mesmo tempo, essa realidade, que é o ser humano, deve escolher entre diferentes opções que se lhe apresentam na existência.

A reflexão realizada sobre o consentimento nas análises de *Le volontaire et l'involontaire* (1950, 1988) apontava para uma opção, ainda que dissimulada: a possibilidade que o homem tem de assumir o mal, tendo em conta a bipolaridade da liberdade; bipolaridade esta baseada no conflito entre finitude e infinitude humanas. Trata-se, agora, de encontrar para essa opção abstrata o horizonte ético correspondente.

Do ponto de vista ético, defende Ricoeur (1988), não é, apenas, verdade que a liberdade seja a razão do mal; também é certo que "é pela confissão do mal que o homem toma consciência da liberdade" (p. 16). Na mesma perspectiva se situa K. Jaspers (1973) seguindo a linha de Kant, ao afirmar que o mal não pertence a nenhuma realidade empírica, mas à liberdade; "*só a vontade* pode *ser má*" (p. 397). O mal moral, na perspectiva kantiana, consiste na infração à lei moral, ou seja, quando a máxima de uma ação não pode tornar-se universal, infringindo, assim, os princípios éticos da universalidade, autonomia e finalidade. E a possibilidade desta infração relaciona-se com o fato de o ser humano estar naturalmente predisposto para a animalidade e para o mau uso da racionalidade. O mal moral não resulta da sua predisposição para a personalidade, para ser pessoa, mas do livre-arbítrio que existe em todo o ser humano. Pelo contrário, a liberdade humana consiste apenas em escolher o que a razão reconhece como bom, é o único percurso da moralidade. Na perspectiva de Jaspers, e como salienta Campbell (1969), não é a vontade que *escolhe* entre o bem e o mal, nem é tampouco a vontade que faz com que exista o bem ou o mal, mas a própria escolha que, por si só, produz a possibilidade do bem ou do mal. Cada escolha, fruto da unidade vivida por cada sujeito enquanto ser-no-mundo, é única no seu valor e no seu significado. Não somos livres de não escolher. A própria existência é uma opção. Neste sentido, tudo é para e pela liberdade (JASPERS, 1932, 1948, 1956, 1973). Assim sendo, a liberdade, enquanto expressão da vontade, é atingida pelo querer, e os riscos de cair no abismo do mal, da culpa e do sofrimento resultam da sua própria

natureza, dado que está sempre dividida entre o arbitrário e o necessário, entre a contingência do determinado e o indeterminado, afinal, entre o *Dasein, o ser-aí* e a Transcendência.

Na perspectiva de Ricoeur, é o conceito de falibilidade que permite completar a antropologia e, ao mesmo tempo, retomar a análise da vontade a partir da dialética finitude-infinitude. A posição de Ricoeur não é, no entanto, uma filosofia da finitude, mas uma tentativa de partir do caráter global da existência humana e da polaridade entre finitude e infinitude.

Para que se possa compreender, convenientemente, o conceito de falibilidade, é necessário ter em conta o homem na sua totalidade, renunciando a todos os dualismos afirmados pelo pensamento clássico, medieval e moderno, desde Platão a Kant. O ser humano é, de fato, uma totalidade, mas uma totalidade nebulosa que a reflexão procura esclarecer, ainda que essa unidade seja, ao nível vivencial, o suposto prévio de toda a reflexão. Neste sentido, o que Ricoeur defende é que existe, no seio dessa totalidade, que é o homem, uma desproporção ontológica, uma não coincidência consigo mesmo a partir da qual realiza mediações no interior de si mesmo e na sua relação com o mundo no ato de existir. Este é o tema desenvolvido em *Finitude et culpabilité* (1988) e que é completado com a análise feita em *Negativité et afirmation originaire* (RICOEUR, 1990, pp. 295-316). A questão que se coloca é a de saber se "o ser tem prioridade sobre o nada no coração do homem, isto é, desse ser que se anuncia a si mesmo através do seu poder singular de negação" (RICOEUR, 1990, p. 295). A resposta a esta questão implica uma reflexão a partir dos atos e das operações que nos permitem tomar consciência da nossa finitude; ao mesmo tempo, procura-se estabelecer a conexão entre as provas da finitude e a capacidade de superação dessa mesma finitude por parte do ser humano. A este propósito, Ricoeur (1990) acrescenta: "A prova da finitude apresentar-se-nos-á implicada num ato de superação que, por sua vez, mostrar-se-á como de-negação" (p. 296).

A questão colocada no artigo mencionado, tal como na primeira parte de *Finitude et culpabilité* (1960, 1988), é a de saber em que medida o ser humano poderá superar a sua miserável condição, a sua finitude originária, tendo em conta que, ao mesmo tempo, ele é um ser que tem uma vocação para a plenitude e, por isso, tende sempre a superar a finitude.

É claro que, para Ricoeur, a falibilidade está na desproporção humana, mas, onde está tal desproporção? Em primeiro lugar, Ricoeur recusa a perspectiva cartesiana das faculdades, sobretudo o dualismo entre a finitude do entendimento e a infinitude da vontade. A vontade não é, assim, a característica global da realidade humana; o que define, realmente, o ser humano é a polaridade entre a finitude e a infinitude, polaridade que é fundamental para elaborar os conceitos de falibilidade e desproporção. Deste ponto de vista, a relação conflitiva entre finitude e infinitude, entre *Dasein, o ser-aí*, e Transcendência, de acordo com o pensamento de Heidegger e Jaspers, é o que define a realidade humana na sua globalidade e na sua condição existencial.

Nesta perspectiva, considera-se que se deve partir de uma pré-compreensão da condição humana como miséria originária, através de uma patética da miséria, que seria a matriz primordial de toda a reflexão filosófica. De fato, o ser humano é uma totalidade e a falibilidade afeta todo o seu ser. No entanto, os diálogos de Platão – sobretudo os aporéticos – permitem-nos concluir que o que caracteriza o ser humano é o seu inacabamento, um ser que vive em permanente tensão, entre forças em conflito. Os mitos relatados revelam que a miséria humana é limitação e mal originários, do que se pode inferir que, de fato, o problema do mal não se pode confundir com a corporeidade humana. Esta condição miserável do ser humano revelada pelos mitos, ainda que de um modo nebuloso, é anterior a toda a reflexão filosófica e a toda a reflexão ética.

Pascal (1963), por sua vez, utilizando uma linguagem de exortação, considera que uma das razões de todas as desgraças humanas está "[...] na desgraça natural da nossa condição frágil e mortal, e é tão miserável que nada nos pode consolar quando paramos para pensar nela" (p. 516). A desproporção é, assim, inerente ao ser humano e manifesta-se em todos os atos da existência. Os homens, afirma Pascal,

> têm um secreto instinto que os leva a procurar o divertimento e a ocupação no exterior, instinto que procede do ressentimento relativamente às suas contínuas misérias; têm outro secreto instinto, resíduo da grandeza da nossa primeira natureza, que os faz pensar que a felicidade não se encontra efetivamente a não ser no repouso e no tumulto; e com estes dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde do seu olhar no fundo das suas almas e lhes dá a tendência para o repouso pela agitação e a imaginar que a satisfação do que carecem lhes virá de si, superando certas dificuldades, podem abrir por esta via a porta do repouso (p. 516).

Do que foi exposto, pode inferir-se, por um lado, que a desproporção ontológica é o resultado da miséria da condição humana, fato que impede a felicidade, mas que não constitui um obstáculo à sua incessante procura; por outro, que tal desproporção se manifesta nos atos mais insignificantes da sua própria existência.

Além disso, perante a infinitude do universo, a limitação humana é algo desproporcionado. A infinita grandeza do universo, na qual estamos encerrados e nos sentimos perdidos, evoca o caráter trágico da condição humana, destino terrível e irremediável que suscita terror. Ao mesmo tempo, perante o microcosmo, onde tudo se pode dividir indefinidamente até ao nada, o homem é um todo; mas perante o macrocosmo, onde a terra não é mais do que um ponto perante um universo inabarcável, o homem é um nada. Este é, no seio do próprio universo, o desequilíbrio do ser humano num mundo que o obriga a ser, ao mesmo tempo, dois opostos inconciliáveis: um todo e um nada (VILLAR, 1987).

A tristeza da finitude humana é, sem lugar para dúvidas, um elemento perturbador do ponto de vista da constituição de uma ontologia. Todavia, por outro lado, a liberdade humana é, também, a capacidade de enfrentar essa finitude, o que confere ao ser humano a possibilidade permanente de a ultrapassar. É nisto, afinal, em que consiste o paradoxo da liberdade, na medida em que o homem está, permanentemente, entre a sua dimensão finita e a sua dimensão infinita.

Em síntese, pode dizer-se que a reflexão sobre a desproporção humana tem por finalidade a busca do lugar de inserção do mal na realidade humana, ou seja, a de "encontrar a fissura antropológica que o torna possível" (MACEIRAS, 1979, p. 56). Neste sentido, a dialética entre o voluntário e o involuntário prolonga-se na dialética da desproporção ontológica.

Na linha de Platão, Pascal e Descartes, o homem é um intermediário entre a finitude e a infinitude, o que o leva a ser ou a sentir-se desigual em relação a si mesmo. Com efeito, apesar disso, a abertura a novas possibilidades e novos horizontes de ação e a permanente procura de superação de uma certa tragédia existencial são os aspectos que caracterizam verdadeiramente o ser humano.

Se a desproporção humana indicia a fragilidade que torna possível o mal, a primeira tarefa do pensamento será a descoberta dessa mesma desproporção em todos os níveis do antropológico.

Assim, a limitação humana caracteriza-se por uma desproporção ao nível transcendental, prático e afetivo. É esta limitação generalizada que faz com que o homem seja um ser radicalmente frágil. Esta fragilidade é, com efeito, ocasião, origem e capacidade para o mal, é "*ocasião* ou lugar por onde o mal pode penetrar no homem, *origem* a partir da qual o homem o pratica e *capacidade* de realização efetiva do mal" (RICOEUR, 1988, p. 23).

Ao estilo kantiano, a reflexão sobre a fragilidade não deve partir do sujeito, mas do objeto para, a partir daí, investigar as suas condições de possibilidade. Trata-se de uma reflexão de estilo transcendental que, partindo da realidade experiencial, encontra no sujeito as condições *a priori* da sua possibilidade e do seu conhecimento. Na óptica kantiana, o sujeito transcendental, com todas as faculdades *a priori*, é o possibilitante e determinante de todo o conhecimento fenomênico, o único possível porque tem as suas condições *a priori*. De fato, não é, apenas, Husserl quem serve de referência a este tipo de reflexão, mas também a gnosiologia kantiana, aprofundada na *Crítica da Razão Pura*. A finalidade que orienta as investigações de Ricoeur é a de procurar esclarecer no homem, e em primeiro lugar na faculdade cognoscitiva, a desproporção mais radical do ser humano (RICOEUR, 1988, p. 25).

A reflexão transcendental, enquanto reflexão pura, facilita o primeiro momento de uma antropologia filosófica, sendo necessário superar o âmbito abstrato para avançar, posteriormente, para uma reflexão sobre a ação e sobre o sentimento. Na perspectiva kantiana, a desproporção do ser humano exprime-se, em primeiro lugar, ao nível do conhecimento. De fato, a realidade em si ou numênica não pode ser conhecida, não se dá a conhecer ao sujeito; por outro lado, as estruturas transcendentais são finitas, não permitem o conhecimento dessa mesma realidade. Daí, o duplo relativismo ao nível do conhecimento: do ponto de vista do sujeito e do ponto de vista da realidade.

> A força da reflexão "transcendental" é dupla; está, em primeiro lugar, na escolha do princípio: procura este princípio numa inspeção da capacidade de conhecer; [...] a primeira "desproporção" susceptível de uma investigação filosófica é a que a faculdade cognoscitiva nos revela (RICOEUR, 1988, p. 25).

Na mesma linha de Kant, e ultrapassando a dimensão teórica ou gnosiológica, verificamos as enormes possibilidades do ser humano que se abrem pela afirmação da liberdade, ou seja, ao nível prático-moral. Neste sentido, apesar das múltiplas limitações humanas configuradas pela sua finitude, há uma quantidade de possibilidades que são excluídas da liberdade, mas há também, ao mesmo tempo, uma abertura a novas possibilidades, ainda que não sejam infinitas; tal significa que o ser humano, apesar de tudo, não é prisioneiro de uma fatalidade que a natureza lhe impõe e que "a finitude não representa uma clausura no espaço, não é o contorno do meu corpo, nem sequer a sua estrutura, mas um aspecto da sua função mediadora, um limite inerente à sua abertura, a estreiteza original da sua abertura" (RICOEUR, 1988, pp. 299-300). Além disso, na medida em que assume o que já está determinado, inclusive toda a dimensão biológica, o consentimento humano, isto é, a possibilidade de assentimento converte a hostilidade da natureza num aspecto de si mesmo, converte a necessidade em liberdade, o que nos revela a ambiguidade do próprio consentimento: se, por um lado, é aceitação da finitude, daquilo que não é querido, por outro, é aceitação das necessidades que, agora, são queridas, assumidas. Esta ambiguidade leva-nos à própria bipolaridade da liberdade, isto é, a uma liberdade que, por um lado, cede à natureza e, por outro, aspira à recusa dos limites. O consentimento, como afirmação da condição humana, aparece, assim, como o último momento da conciliação da liberdade e da natureza e é por isso que o ser humano se pode considerar livre; assim, uma vontade que dá o seu consentimento ao involuntário absoluto, que o assume como seu, é uma vontade livre. Obviamente, a liberdade não é uma liberdade criadora, mas contingente, encarnada, motivada. É, afinal, uma liberdade simplesmente humana, um poder-não-poder (CORDÓN, 1991). Uma liberdade que deve conviver com a negatividade, com a tragédia da existência, consubstanciada no problema da morte. Esta negatividade manifesta-se no homem por meio do sentimento e do sofrimento. Este é o não ser enquanto sentido, experienciado, através do qual a consciência se conhece como negada, como ameaçada na sua tendência para a plenitude. A liberdade motivada e encarnada só pode compreender-se em função de uma ideia-limite, a ideia de uma liberdade absoluta e criadora, cuja função é a de nos fazer compreender, por contraste, a condição de uma vontade que é recíproca do involuntário (RICOEUR, 1967).

Pode afirmar-se que o problema do consentimento tende a ultrapassar a mera reflexão fenomenológica, reflexão pura e abstrata, para se inserir no plano ético-político. Tentemos, pois, esclarecer esta questão:

> No percurso que, até agora, fizemos tivemos a oportunidade de afirmar que a vontade humana é, sem dúvida, uma vontade bipolar, quer dizer, que se situa entre a esperança do absoluto e o fascínio da falta. Nesta perspectiva, o consentimento, isto é, a assunção por parte do sujeito de todas as suas dimensões involuntárias, é um caminho entre o bem e o mal, o que nos permite uma aproximação à ética e à metafísica, uma vez que o fascínio pelo bem ou a sua recusa implica uma relação entre o humano e o transcendente (LAFUENTE, 1993).

O consentimento acaba por ser, no plano da reflexão fenomenológica, uma meditação sobre a opção ética que melhor pode contribuir para a unidade humana e, sobretudo, para o exercício da liberdade na sua evidente dimensão paradoxal. Por isso, como sublinha Ricoeur, "a liberdade não é um ato puro, é em cada um dos seus momentos atividade e receptividade; faz-se acolhendo o que ela não produz: valores, poderes e natureza pura" (RICOEUR, 1967, p. 454).

Se tivermos em conta os limites colocados pelo caráter, o inconsciente e a vida e, ao mesmo tempo, a sua abertura a novas possibilidades, parece-nos que o consentimento é, sobretudo, o exercício da liberdade no mundo, que é, afinal, o verdadeiro lugar do homem. O exercício da liberdade é, definitivamente, a realização das potencialidades que a finitude nos proporciona, negando-a e superando-a ou, como afirmava Bergson, "resistindo à resistência" (Apud RICOEUR, 1990, p. 307).

Tentando, agora, fazer uma breve síntese do problema da liberdade, como questão que parece dominar toda a antropologia de Ricoeur, há que insistir no seguinte:

> O tema da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário domina toda a descrição fenomenológica, descrição de natureza abstrata, e constitui uma introdução à problemática antropológica e ética.

A ação voluntária e a sua relação com o involuntário corporal, com o inconsciente e a vida, levaram-nos a concluir que a liberdade humana só se torna possível e real através do involuntário corporal e da consciência do esforço; a liberdade é, então, uma capacidade do homem que lhe permite submeter à

vontade a resistência do corpo. O corpo, por um lado, é o elemento mediador de toda a ação livre do ser humano, mas, por outro lado, dado que não é objeto de escolha (ninguém escolhe o seu corpo), ele representa um condicionamento da própria liberdade humana.

Por outro lado, a liberdade humana apresenta-se como uma figura finita no âmbito de uma subjetividade que tem os seus próprios limites; o corpo como negação da liberdade absoluta é, ao mesmo tempo, uma abertura e uma mediação para o exercício da liberdade. "A negação emerge do corpo e impregna a consciência" (RICOEUR, 1967, p. 418).

No plano da decisão e da ação, assiste-se à emergência de um obscuro corporal, irredutível a todo o esforço e que se situa para além da dialética da finitude-infinitude humanas: o caráter, o inconsciente e a vida que constituem uma ameaça à liberdade, dado que são absolutamente incontroláveis por parte do sujeito; todavia, a grandeza da liberdade reside numa espécie de "independência dependente" (RICOEUR, 1967, p. 454).

O consentimento aparece, finalmente, como uma figura de conciliação da liberdade com a necessidade no domínio da subjetividade, na medida em que a vontade assume o não querido. Isto implica que a filosofia da vontade, na sua totalidade, é não só uma abertura para a antropologia, mas também para uma reflexão ética na qual se inscrevem os problemas da falta e do mal.

2. A transcendência e a busca do sentido da vida

A pergunta pelo sentido da vida é constitutiva do ser humano. Ninguém poderá fugir a esse questionamento. Os animais não se questionam porque não só não possuem uma consciência de si, como não precisam de um projeto que configure e dê significado à sua existência, tal como de desafios que possam ressignificar a sua própria vida. O mecanismo dos instintos é suficiente para a luta pela sobrevivência. Não é o que acontece com o ser humano, que possui conhecimento e liberdade, superando, assim, os esquemas de estímulo e resposta que configuram a vida animal.

No ser humano, a busca do sentido da vida é uma tarefa ética nunca concluída no âmbito de uma existência paradoxal. A procura do sentido é um

projeto que passa pelo sujeito, pela verdadeira compreensão de si mesmo, pelo outro, pelas instituições educativas, políticas e judiciais e, sobretudo, por uma vontade individual e coletiva de afirmação da dignidade da pessoa humana. A existência humana é sempre uma existência comprometida, um compromisso do ser humano consigo mesmo, com a existência e com o outro.

A experiência do mal, nas suas diversas manifestações, é a que melhor define o caráter contingente, finito e fragmentário da vida humana, tal como as deficiências dos sistemas de sentido. Desde o início da filosofia, sobretudo com os grandes sistemas metafísicos platônico e aristotélico, que se pretendeu oferecer uma síntese de sentido, integrando nela a natureza, o homem e Deus. A pergunta pelo significado da vida e as diferentes reflexões sobre o mal estão intimamente ligadas à questão de Deus como a grande referência de sentido. O mal é um desafio para todas as religiões que oferecem ao ser humano o sentido para a vida e a salvação. Todavia, cada teodiceia está condicionada pelo código cultural em que surge, na medida em que é a partir das circunstâncias culturais concretas que anuncia como é possível o sentido da vida e como acontece a salvação. Os conflitos humanos criam um problema de sentido e a teodiceia procura solucioná-los, pelo menos do ponto de vista especulativo. A filosofia e a teologia analisam o mal a partir de diversas concepções antropológicas e filosofias da história. Santo Agostinho, por exemplo, parte de uma metafísica platônica, valoriza o ser em oposição às teorias dualistas que contrapunham o bem ao mal como princípios equiparáveis e em conflito. Para explicar a multiplicidade de experiências negativas, Santo Agostinho recorre à estratégia de denominar o mal como uma "ausência de bem", relativizando a sua realidade ontológica e atribuindo ao ser humano a responsabilidade pelo mal. O mal tem menor densidade ontológica do que o bem, é carência de ser e de bem e, por isso, é o que está mais longe de Deus. Sendo assim, compete ao ser humano aproximar-se cada vez mais do bem, da sua referência superior, ascendendo na hierarquia do ser e afastar-se do mal.

Santo Agostinho e Kant são os dois grandes nomes da visão ética do mal, ou seja, da posição que defende que o mal é obra da liberdade humana. Para Santo Agostinho, opositor à visão trágica do mal, isto é, à visão que defende a preexistência do mal em relação ao ser humano, este não pode ser uma substância, uma vez que todo o ser é bom e verdadeiro. Não pode, pois, existir o mal-ser, o mal substancial. Neste sentido, parece ser a distância que separa o

homem de Deus o que torna possível o fato de o homem, enquanto ser livre, afastar-se de Deus e escolher o menos ser ou o nada. Daí que, para Santo Agostinho, a explicação do mal esteja na liberdade, isto é, na capacidade de o homem poder dizer *não* ao mal.

Segundo Kant, é a inclinação "natural" do homem para o mal que é a condição de possibilidade das máximas más. Há, pois, no homem uma propensão para o mal, uma maneira de ser que vem do livre-arbítrio. Neste sentido, as teses de Santo Agostinho e de Kant são complementares, dado que a tese kantiana oferece o quadro conceptual que falta à primeira.

Das posições teóricas referidas, se conclui que o mal é o preço a pagar pela liberdade. Todavia, a liberdade não consiste em fazer o que cada um entende, mas na capacidade de se libertar de todas as formas de servidão e de se humanizar, tendo sempre em consideração a alteridade, o respeito pelo outro e pela sua liberdade. A pergunta pelo sentido, que colocamos anteriormente, depende da capacidade pessoal de construir um projeto que não tenha consequências autodestrutivas e que não provoque qualquer dano nos outros. O simbolismo bíblico do "céu e do inferno" não pode ter apenas um significado extraterreno, mas aponta para a forma de viver de cada ser humano. Mais do que definir o bem e uma vida da qual estaria ausente o mal, é necessário lutar contra todas as formas de mal conhecidas e é nisso que consiste o bem. A busca da transcendência surge, assim, como afirma Adorno (1987), a partir das necessidades humanas: "A razão só pode resistir à irracionalidade e ao excesso se tiver consciência do absurdo e da loucura da objetividade. O que seria a felicidade se ela não fosse medida a partir do luto inquantificável daquilo que é?" (p. 128). O que confere valor à liberdade é a possibilidade que ela permite de construção de projetos pessoais sem que outras instâncias, humanas ou divinas, possam substituir as escolhas e decisões do ser humano. Não há liberdade absoluta, cada ser humano deve, necessariamente, confrontar-se com os desafios da existência, incluindo os males que existem ao seu redor, dando-lhes uma resposta. A felicidade define-se de forma desigual em função das culturas, contextos sociais e momentos históricos. No entanto, as experiências interpessoais, o reconhecimento do outro como pessoa, como dignidade humana e a defesa intransigente dos valores éticos que estruturam a existência são componentes essenciais de uma vida realizada. Neste sentido, a experiência religiosa é uma contribuição fundamental para dar sentido à vida. Ela é,

como afirma Estrada (2010), "uma componente-chave do código cultural e uma fonte da ética e da moral" (p. 227). O sentido da vida requer uma referência absoluta, e essa é a proposta de qualquer religião, embora nem todas as práticas religiosas, ao longo da história e na contemporaneidade, possam ser defendidas e legitimadas. A fé cristã, contrariamente à maioria dos sistemas filosóficos e científicos, confere ao ser humano um horizonte de esperança na transcendência. A ligação do ser humano a Deus transmite um horizonte de sentido que permite ultrapassar o absurdo e os sofrimentos da existência. A fé cristã implica, como defende Estrada (2010), que o amor seja a força última que move o mundo, a energia espiritual suprema. Deus personifica essa força, essa energia, e o mal só pode ser combatido por pessoas portadoras e motivadas por essa dinâmica espiritual.

3. Considerações finais: educação em e para a liberdade

O conceito de evangelização, tal como o conceito de educação, tem raízes coloniais, representa o domínio do ocidente sobre todos os povos que foram sujeitos às diversas formas de colonização impostas pelo ocidente na sua estratégia de "missão civilizadora" (MIGNOLO, 2000). Os conceitos referidos incluem em si as marcas da cultura ocidental, dos seus valores e das suas dinâmicas de "progresso", dos contextos em que essa cultura foi produzida e das dicotomias diversas por ela produzidas. Evangelizar e educar têm, historicamente, um significado de imposição, de submissão, no âmbito de uma lógica de poder, de uma relação unidimensional entre o sujeito e o objeto. Esta relação unidimensional afirmou-se como uma relação de poder e o sujeito como um instrumento do poder e de reprodução do sistema ideológico dominante. Daí que seja imperioso construir não só novas epistemologias que tenham em consideração os vários *topos*, as várias culturas e a sua história, no sentido da produção de uma maior diversidade epistemológica que dê conta da riqueza existente no mundo, como também de uma teologia que seja contextual e que respeite os modos diversos de expressão religiosa das múltiplas culturas, contribuindo, assim, para o enraizamento do ser humano na sua própria cultura e como luta contra uma cultura religiosa hegemônica. Uma teologia libertadora que contribua para o projeto de "refazer a civilização", na

perspectiva do personalismo cristão[1] de E. Mounier, que considere os excluídos e oprimidos, não como objetos de caridade, mas como sujeitos da história e construtores da sua própria emancipação e afirmação sociais. Paulo Freire afirmava que ninguém liberta ninguém. Os povos, ao conscientizarem a sua condição de servidão, libertam-se a si próprios e libertam, também, o opressor. Não há estratégias de libertação que não passem pela educação, direito inalienável de qualquer cidadão, processo único através do qual o ser humano pode resgatar a sua dignidade e afirmar-se no mundo como pessoa, configurando a sua existência por um sistema de valores e transformar a liberdade de desafio numa liberdade de participação democrática. Neste sentido, a educação é uma força impulsionadora da mudança, uma arma de conversão do ser humano, de resgate da sua dignidade. Não uma educação reprodutora de uma ordem escravizante que se afirma como violência simbólica, na perspectiva de P. Bourdieu, mas uma educação em liberdade, promotora do espírito crítico e problematizante que seja capaz de fazer a ponte entre a teoria e a prática e de responder à riqueza presente na diversidade cultural.

Desenha-se, em termos globais, um novo mandato para a educação. Esse mandato traz as marcas do capitalismo na sua versão mais radical: o neoliberalismo. Pretende submeter os desígnios da educação aos grandes interesses econômicos, sobretudo os do capital financeiro, desviando a educação dos seus objetivos humanistas, antropológicos, éticos e ontológicos. Apesar da fragilidade epistemológica do conhecimento em educação, defendemos que esse fato não dilui o seu caráter formativo nem o seu potencial de intervenção.

Numa época em que o neoliberalismo se tornou cada vez mais selvagem, com a exclusão de milhões de seres humanos dos direitos de cidadania, a educação, em todos os palcos de intervenção, afirma-se como o primeiro processo de resistência e de transformação de uma ação conformista em ação rebelde (SANTOS, 2006). A educação pode e deve ser o instrumento privilegiado de libertação do ser humano, sobretudo daquele que, silenciado ao longo da história, não foi reconhecido como sujeito.

[1] O personalismo é, sobretudo na sua origem, uma pedagogia da vida comunitária ligada a um despertar da pessoa; "é um movimento orientado desde um projeto de *civilização* 'personalista' até uma interpretação 'personalista' das filosofias da existência" (RICOEUR, 1990, p. 122).

4. Referências bibliográficas

ADORNO, Th. *Minima moralia*; reflexiones sobre una vida dañada. Madrid: Taurus, 1987.

CAMPBELL, R. *L'existencialisme*. Paris: Éditions Foucher, 1969.

CORDÓN, J. M. N. Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur. In: CALVO MARTÍNEZ, M.; ÁVILA CRESPO, T. (eds.). *Paul Ricoeur*; los caminos de la interpretación. Barcelona: Antropos, 1991.

ESTRADA, J. A. *El sentido y el sinsentido de la vida*; preguntas a la filosofía y a la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

JASPERS, K. *Philosophie*. Paris: Springer-Verlag, 1973.

LACROIX, J. *Panorama de la philosophie française contemporaine*. 2. ed. Paris: PUF, 1968.

LAFUENTE, M. A. C. Paul Ricoeur, pensador de la escisión. *Fragmentos de Filosofía*, 3, Universidad de Sevilla, 1993.

MACEIRAS FABIÁN, M. La Antropología hermenéutica de Paul Ricoeur. In: *Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1979. pp. 125-198.

MIGNOLO, W. D. *Local histories/global designs*; coloniality, subaltern knowledges and border thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

NABERT, J. *Essai sur le mal*. Paris: Aubier, 1970.

_____. *Élements pour une Éthique*, Paris: PUF, 1943.

PASCAL, B. *Œuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil,1963.

RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier Montaigne, 1988.

_____. *Historia y Verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

_____. *Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Aubier Montaigne, 1967.

ROSENFIELD, D. *Du mal*; essai pour introduire en philosophie le concept de mal. Paris: Aubier, 1989.

SANTOS, B. S. *A gramática do tempo*; para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006.

VILLAR, A. *Pascal, ciencia y creencia*. Madrid: Editorial Cincel, 1987.

A educação como missão da Igreja no Magistério eclesial

Donizete Xavier

Grandes pedagogos da modernidade como Locke e Rousseau são conscientes da centralidade do educador, da aventura simétrica do saber pedagógico no processo de renovação educativo, pois a modernidade pluraliza e problematiza também as teorias pedagógicas. Diante da emancipação gestada na modernidade, a pedagogia moderna experimenta um processo aporético e dicotômico em que a estrutura pedagógica se apresenta como um problema que por si mesma não consegue solucionar. Exemplo disso é como o pedagogo Paulo Freire combate os determinismos com suas implicações na compreensão da educação das principais correntes do pensamento da modernidade.

O *status quaestionis* é que o processo do moderno se apresenta incompleto, também em termos de pedagogia. O problema central é que a modernidade é vulnerável em relação ao processo de libertação que ela mesma desencadeou. A questão dos pobres, dos que sofrem, dos povos marginalizados continua a denunciar um plano educacional de compreensão mecânico-positivo-linear, implicando um caminho diferente do entendimento da educação.[1] Se a educação se nos apresenta como problema e desafio, é porque se depara com um problema ainda maior: a crise de confiança na vida.[2] Então o imperativo emergente é este: é preciso educar humanizando.

1 STRECK; REDIN; ZITKOSKI, *Dicionário de Paulo Freire*, p. 272.

2 O Papa Bento XVI tem elevado em forte tom o grito pela educação. Segundo ele, diante da situação de crise em que o homem se encontra, nela faz-se presente também a crise da educação, que tem suas raízes na crise da confiança na vida. As causas desta crise não são somente os métodos ou as regras, mas também a falta